

Im Glossar hätten noch s. v.  $\mu\alpha$  die Formen  $\mu\alpha\alpha$  und  $\mu\alpha\alpha\tau$ , dann der Conditionalis  $\alpha\mu\alpha$  und  $\epsilon\mu\alpha$  gebucht werden sollen, ferner das negative Hilfsverb  $\mu\epsilon$  und  $\mu\epsilon$  und das des Finalis  $\tau\alpha\epsilon$ ;  $\alpha\epsilon$  als Finalis hätte auch besonders erwähnt werden können.

5 Zu Schmidt's *Berichtigungen und Corrigenda* auf der letzten Seite seiner Edition hätte ich noch hinzuzufügen:

S. 30, Z. 18. I, 1 lies  $\epsilon\tau\alpha\alpha\mu\epsilon$  für  $\epsilon\tau\alpha\alpha\mu\epsilon$ .

S. 32, Z. 1. II, 1 lies  $\epsilon\mu\epsilon\phi\alpha\alpha[i]\alpha\mu$  für  $\epsilon\mu\epsilon\phi\alpha\alpha[i]\alpha\mu$ .

S. 48, Z. 25. XII, 4 lies  $\mu\tau\tau\epsilon$  für  $\mu\tau\tau\epsilon$ .

10 S. 62, Z. 20. XVIII ergänze die Versnummer 16 vor  $\alpha\epsilon$ .

S. 68, Z. 12. XXI, 6 lies  $\mu\epsilon$  für  $\mu\epsilon$ .

S. 79, Z. 12. XXX ergänze die Versnummer 1 vor  $\epsilon\alpha\mu\alpha$ .

S. 90, Anm. Z. 3 lies  $\mu\mu\epsilon\tau\alpha\gamma\epsilon\alpha\mu\mu\alpha\alpha\alpha\alpha$  für  $\mu\mu\epsilon\tau\alpha\gamma\epsilon\alpha\mu\mu\alpha\alpha\alpha\alpha$ .

15 S. 104, Z. 20. LII, 2 lies wohl  $\mu\alpha\alpha\alpha$  für  $\mu\alpha\alpha\alpha$ .

S. 129, Col. 2. (Glossar) s. v.  $\mu\epsilon\tau$  lies  $\alpha\alpha\mu\mu$  für  $\alpha\alpha\mu\mu$

— s. v.  $\epsilon\mu\alpha\tau$  (Z. 4) lies 73, 11 für 63, 11.

S. 137, Col. 1 s. v.  $\mu\epsilon\tau$  lies  $\mu\mu\tau\mu\mu\mu\mu\mu\mu$  für  $\mu\mu\tau\mu\mu\mu\mu\mu$ .

S. 141, Col. 1 s. v.  $\mu\mu\mu$  ergänze  $\alpha\alpha\mu\mu$  nach  $\alpha\alpha\alpha$ .

20 S. 142, Col. 1 s. v.  $\mu\mu$  (Z. 3) lies  $\alpha\alpha\mu\mu$  für  $\alpha\alpha\mu\mu$  — s. v.  $\mu\mu$  lies 66 für 36.

S. 144, Col. 2 s. v.  $\mu\alpha$  (Z. 5), nach Belagerung ist 74, 17 ausgefallen.

S. 146, Col. 2 s. v.  $\mu\mu$  (Z. 9) lies s.  $\mu\epsilon\tau$  für s.  $\epsilon\epsilon\tau$ .

25 S. 148, Col. 1 s. v.  $\mu\mu$  lies Gefäß für efGäß.

S. 149, Col. 1 s. v.  $\mu\mu$  lies  $\mu\tau\tau\epsilon$  für  $\mu\tau\tau\epsilon$ .

S. 150, Col. 1 s. v.  $\mu\mu\mu$  ergänze 35, 18, nach 21, 2 — s. v.  $\mu\mu$  lies  $\mu\mu\mu\mu\mu\mu\mu$  für  $\mu\mu\mu\mu\mu\mu\mu\mu$  (erstes ist auch von Sch. in den Berichtigungen verbessert).

30 S. 152, Col. 1 s. v.  $\mu\mu\mu\mu\mu$  lies  $\mu\mu\mu\mu\mu$  für  $\mu\mu\mu\mu\mu$ .

J. Schleifer.

*Abû-Muhammed-'Alî-Ibn-Hazm-al-Andalusî Tauk-al-hamâma, publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide par D. K. Pétrouf, professeur à l'Université Impériale de St.-Petersbourg.* — Leide  
85 (E. J. Brill) 1914. — XLIV + 162 (arab.) SS. 8°.

Der Name Ibn Hazm (geb. 384/994, st. 456/1064) erweckt zunächst die Vorstellung des intransigenten zāhiritischen Theologen, des streitbaren dogmatischen und gesetzwissenschaftlichen Polemikers,  
40 dann die des weltverlassenen und verbitterten Einsiedlers von Niebla, dessen scharfe, rücksichtslose Kampfweise das literarische Sprich-

wort hervorrief: „Das Schwert des Ḥaġġāġ und die Feder des Ibn Ḥazm“.

Der Mann hatte im glänzenden Palast seines Vaters eine vornehme weltmännische Erziehung genossen und hatte während seiner frühen Mannesjahre, wie sein Vater, in hohen Staatsdiensten gestanden. In sehr jugendlichem Alter hatte er sich bereits in der Poesie und der schönen Literatur hervorgetan. Erst in einer späteren Periode seines Lebens bildet Theologie und zum teil auch Geschichte sein hervorragendes literarisches Arbeitsgebiet. Ein Dokument seines in einem früheren Lebensalter betätigten poetischen und belletristischen Talentes ist das vorliegende Buch: *طوق الحمامة في الألفة والألف* „Halsband der Taube, über die Geselligkeit und die sich Gesellenden“, d. h. näher: über die Liebe und die Liebenden, ein völlig mondänes Produkt, dessen Tendenz und Inhalt von ganz anderem Schlage sind, als die jener Werke, in denen wir gewohnt sind, den Charakter seines literarischen Wesens zu erkennen.

Ibn Ḥazm war nichts weniger als ein Günstling des islamischen Publikums. Seine Werke hatten schon während seines Lebens unverdiente Mißachtung und Verfolgung zu erfahren. Die niedrige Schätzung seiner Leistungen<sup>1)</sup> bezeugt der geringe Umfang, in dem seine riesenhafte Arbeit erhalten ist. Von den ca. 400 Schriften, die er verfaßte, ist kaum ein Dutzend auf uns gekommen und auch dieses nur in wenigen Handschriften; von einigen der wenigen erhaltenen Werke ist nur je eine einzige nachgewiesen. Auch Zitate aus seinen Schriften kommen nicht häufig vor<sup>2)</sup>. Bezeichnend ist es, daß ihn Ġazālī einmal bloß als *رجل من حفاظ المغرب يقال له* anführt (al-Maḥṣad al-asnā [Kairo 1322] 126, 7 v. u. Man konnte es sogar ruhig wagen, ihn ohne Nennung seines Namens wörtlich auszuschreiben, ohne Besorgnis, daß das Plagiat als solches erkannt werde<sup>3)</sup>).

Auch vom *Tauk al-ḥamāma* ist nur eine einzige Handschrift, die der Leidener Universitätsbibliothek nachweisbar<sup>4)</sup>. Zu allererst

1) Vgl. das Urteil des Subkī über das Milal-Werk, Tabak. Šāf. IV, 78, 13 ff.

2) Die meisten Zitate aus seinen Schriften habe ich bei Ibn Kaššim al-Ġauzīja gefunden: al-Turuk al-bukmīja fi-l-sijāsāt al-šarīja (Kairo 1317) 119—120; 150; 204, desselben Kitāb ruḥ al-arwāḥ (Haidarābād 1318) 249 ff.; über ein Zitat aus dem *Tauk* s. unten; auch in seiner dogmatischen Nūnīja berücksichtigt er die Ansichten des Ibn Ḥazm. Öfters ist dieser zitiert in der von Nöldeke (ZDMG. 64, 439 ff.) besprochenen Schrift des Šiblī; ausdrücklich Milal 57, 10; 202, 15. Ein großes Exzerpt hat Balawī, Alif-bā (Kairo 1287) II, 416. Dem großen Büchersammler Šihāb al-dīn al-Chafāʿī blieb auch das verpönte Milal-Buch nicht verborgen; das 50. meġlis seines Tīrāz al-maġālīs (Kairo 1284), 265—268 bringt Auszüge aus demselben nebst Widerlegungen. Auch der Schüler des Chafāʿī, ‘Abd al-Kādir al-Baġdādī (Chiz. adab II, 436, 7 v. u.) bringt ein Zitat daraus.

3) Vgl. Zḫīriten 202.

4) Catalogus Codicum Arabicorum I<sup>2</sup>, 267.

hat Dozy außer der Katalogs-Beschreibung dieses Unikums, in seiner Geschichte der Mauren in Spanien (deutsche Ausg. II, 211—215) durch die Übersetzung eines Abschnittes, in welchem Ibn Hazm, nach Dozy „einer der sinnigsten Dichter, die Spanien je gehabt“, eine zarte Liebesepisode seines Lebens in empfindsamen Worten beschreibt, einen Blick in die Eigenart des Buches gewährt. Dies veranlaßte weitere, jedoch überaus spärliche Mitteilungen, die hier S. VII—VIII der Einleitung verzeichnet sind. Jetzt schulden wir Herrn Prof. Pétrof Dank dafür, daß er im vorliegende Bande dies Denkmal der andalusisch-arabischen Literatur in vollem Umfang des Textes zugänglich gemacht hat.

Der Herausgeber ist seinem Fache nach Romanist und hat erst in vorgeschrittenem Alter unter der Leitung des der Wissenschaft und seinen Freunden so früh entrissenen Baron Rosen, dessen Andenken die Edition pietätvoll geweiht ist, das Studium des Arabischen angetreten. Wie man aus der Einleitung zu dieser Edition folgern kann, hat ihn zu diesem Studium und vornehmlich zu dem des Buches von Ibn Hazm angeregt das Interesse des Romanisten an der in eingehender Weise von A. F. v. Schack (Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, 1. Ausg., Berlin 1865, S. 91—164) angeschnittenen Frage vom Verhältnis der andalusisch-arabischen Dichtung zur ritterlichen Poesie der romanischen Völker, oder allgemeiner „le beau problème des relations et des influences réciproques de l'Islam espagnol et de la civilisation catholique du Moyen-Age.“ „Il n'y a pas de doute — meint er — qu'à ce point de vue Ibn Hazm ne soit un des écrivains les plus dignes de notre attention“ (p. XXXVII).

Das Thema, das I. H. in dieser Schrift behandelt, ist in der arabischen Literatur auch sonst mehrfach vertreten. In den Adab-  
 30 Werken und Anthologien fehlt ja selten ein Kapitel über 'išk und maḥabba zu dem Zwecke, Liebesgeschichten aus der arabischen Vergangenheit und zu denselben gehörige Dichtungen mitzuteilen. Sehr früh tritt neben dieser belletristischen Tendenz auch die psychologische und ethische Betrachtung des Problems der  
 35 Liebe auf. Die älteste Abhandlung in diesem Sinne hat Gāhiz (st. 255/867) zum Verfasser. Seine kurze Abhandlung fi-l 'išk wal-nisā findet sich jetzt als Nr. 7 seiner in Kairo (maṭba'at al-takaddum) 1324 d. H. gedruckten maḡmū'at rasā'il<sup>1)</sup> 161—169. — Im 10. Jahrhundert bildet dies Thema den Gegenstand einer  
 40 der Rasā'il der Ichwān al-ṣafā (ed. Bombay, III, 63—75). Fast gleichzeitig erhalten wir von Mas'ūdī (schrieb 345/956) über dasselbe eine eingehende Betrachtung, als deren Veranlassung die Verhandlung des Gegenstandes durch die am Hofe des Barmekiden Jahjā b. Chālīd versammelten Mutakallimūn der verschieden-

1) Die in der Ausgabe von Van Vloten posthum erschienenen Trias opuscula (Leiden 1908) sind in dieser Sammlung als Nr. 2, 3 und 4 enthalten.



sten Meinungsschattierungen dargestellt wird. Mas'ūdī fügt den *ἑρῶταίολογοι* der dreizehn Mutakallimūn seinen eigenen Exkurs über die von ihnen verhandelte Frage an (Murūḡ ed. Paris VI, 368—386), zumeist eine Reproduktion der Anschauungen griechischer Philosophen und Astrologen über Ursprung, Natur und Wert der 5 Liebe. Es fehlt auch die platonische Definition der Liebe (*διὰ*

*μανίας* ... *θελεῖ δόσει διδομένης*, Phaedr. 244<sup>a</sup>) als جنون الاعية (385, 6) nicht, die auch bei den Ichwān die Behandlung des Themas (l. c. 63, 9 v. u., vgl. *ibid.* Z. 6 المرض الالاهى) einleitet<sup>1)</sup>. — Auch Ibn Sīna (st. 428/1037) hat in philosophischem Sinne einen Traktat 10 über dies Thema verfaßt (herausgegeben von Mehren in *Traité des mystiques d'Avicenne*, 5. Th. Leiden 1894). —

In chronologischer Reihe folgt die durch P. edierte Monographie des Ibn Hazm. Nicht lange nachher kommen die Maṣāri' al-'uṣṣāk des Abū Bekr al-Sarrāḡ (st. 500/1106), wieder 15 nur eine belletristische Monographie. Auch der Zeitgenosse des letzteren, al-Ġazālī ist an diesem Thema nicht vorbeigegangen. Flüchtig behandelt er es in seiner ethischen Schrift *Mizān al-'amal*, die er noch in Bagdad zu Beginn des Aufkeimens seines Interesses für die Mystik verfaßte. An diesem Punkte seines Ent- 20 wicklungsganges gilt ihm die Liebe als die pure Narrheit und der Gipfel der Dummheit; zumal wenn man dahin gelangt ist zu glauben, daß sie sich nur je auf eine Person konzentrieren könne<sup>2)</sup>; statt eines freien Gebieters, der zu sein der Mensch erschaffen wurde, wird er dadurch zum niedrigsten Sklaven der Leidenschaft. Sie 25 sei die Krankheit einer müßigen Seele ohne Schwung<sup>3)</sup>, und er warnt in eindringlichster Weise vor allen Dingen, die dazu führen könnten. Ruhiger beurteilt er den Gegenstand in seiner ausgereiften mystischen Entwicklungsperiode. Er analysiert die Stufen des Gefallens, der Sympathie und Liebe in objektiver Weise, um durch 30 diese zur höchsten und reinsten Stufe der Liebe, der mystischen Gottesliebe emporzuführen (*Iḥjā*, ed. Bulāḡ 1289, IV, 283—287), die für den muwahhid das ausschließliche Objekt der Liebe bietet (*ibid.* I, 205, 7). Es wäre schwer, dem Gedanken zu widerstehen, daß sich in der von Ġazālī vorgetragenen und als 35

1) Vgl. die im Menschen waltende جنية الاعية (*Jaunómion*) in den *Mukābasāt* des Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī (lith. Bombay 1806) 28, 4 v. u.

2) Vgl. Ibn Hazm 24, 19 ff.

3) ed. Kairo 1328 (matb. Kurdistan) 128: وقد ينتهى بعض الضلال الى العشق وهو عين الحماسة وغاية الجهد ..... حتى اعتقد ان لا ينقصنى الا في محذ واحد ..... قد خُلف ليكون امرًا مطاعًا لا ليكون خادمًا للشهوة محتالًا لأجلها وهو مرض نفس فارغة لا حمة لها.

Gemeingut des Sufismus bekannten Theorie über die Liebe mit ihren Stufen und ihrer höchsten Vollkommenheit und Summe als Gottesliebe<sup>1)</sup> platonische und plotinische Lehren spiegeln, nach welchen Liebe „das Drängen und Streben sei, das den Menschen 5 stufenweise vom Sinnlichen bis zum Anschauen der Idee des Guten und Schönen führt“<sup>2)</sup>. Die islamische Mystik hat von hier aus den Begriff der Gottheit als den der absoluten, übersinnlichen Schönheit zum Gegenstand der Liebe gebildet.

Auch vom entgegengesetzten Flügel der islamischen Theologen 10 ist eine Monographie über Liebe geliefert worden, in Form einer *fatwā*, die der berühmte Schüler des Ibn Tejmijja, der Hanbalite Šems al-dīn ibn Kaššim al-Ğauzijja (st. 751/1350) auf die an ihn gerichtete Anfrage erließ: wie ein Liebeskranker, der alle Mittel vergebens versucht hatte, von dem ihn leiblich und 15 geistig verheerenden Übel befreit zu werden, noch gerettet werden könne. Die auf diese Anfrage erteilte Antwort bildet den Gegenstand des Buches unter dem Titel *al-Ğawāb al-kāfi liman sa'ala 'ani l-dawā al-šāfi* „Ausreichende Antwort für den, der wegen des heilenden Mittels angefragt hat“<sup>3)</sup>. Nach einer 20 langatmigen Reihe von vorbereitenden Abschnitten über Gebet, Buße, über Sündhaftigkeit im allgemeinen und über die Hauptsünden (*al-kabā'ir*) im besonderen, geht er im Anschluß daran von p. 124 an auf den speziellen Gegenstand der Anfrage ein, schildert die verschiedenen Stufen der Liebe, stellt dem *عشق الصور* „der 25 Liebe für Gestalten“ die Gottesliebe, jedoch nicht im mystischen Sinne der Šūfī's<sup>4)</sup>, entgegen; er verurteilt die sinnliche Frauenliebe nicht (169 ff.), findet jedoch für ihre krankhaften Erscheinungen die Heilung in der nach Gott hin gerichteten Liebe (143). Manche Stelle dieses Buches läßt uns die Bekanntschaft des Verfassers mit 30 dem Werke des Ibn Ĥazm vermuten, den er auch einmal, ohne Nennung des Titels des *Tauk al-ĥamāma* zitiert<sup>5)</sup>.

Auf Grund des oben erwähnten Buches des Abū Bekr al-Sarrāğ verfaßte Abū-l-Ĥasan Ibrāhīm al-Biḡā'ī (st. 885/1480) ein 35 *Kitāb aswāk al-ašwāk min mašārī' al-'uṣṣāk*; es ist nur handschriftlich vorhanden. Auf dasselbe gründet sich das bei weitem populärste, im Orient wiederholt gedruckte Werk dieser Literatur: das *Tazjīn al-aswāk bi-tafṣīl aswāk al-'uṣṣāk* vom

1) Vgl. die Darstellung bei Carra de Vaux, *Gazali* (Paris 1902) 218—225.

2) Vgl. die Stellen bei Zeller, *Philos. d. Griechen*, Index s. v. Eros.

3) Gedruckt Kairo (*maṭba'at al-taḡaddum*, o. J.) 179 SS. in 8<sup>o</sup>; ist bei Brockelmann II, 106 einzufügen.

4) Vgl. meine Vorlesungen über den Islam 192 (6, Ann. 13).

5) 164, 8 قال أبو محمد بن حزم وقد أحب من الخلفاء الراشدين 10 والائمة المهتدين كثير (المهتدين). entspricht *Tauk al-ĥamāma* 6, 4 (wo *المهتدين*).

medizinischen Schriftsteller Dāwūd al-Anṭākī (st. 1005/1596)<sup>1)</sup>. Es stellt keine bloße Auswahl<sup>2)</sup> aus dem Werke des Bīkāī dar. Der Verfasser gibt in seiner Vorrede genaue Rechenschaft von seinem Verhältnis zu jenem Vorgänger und faßt die Veränderungen (nicht immer Kürzungen, sondern auch Erweiterungen und tiefe Eingriffe in die Komposition), die er an demselben vorgenommen hat, in zwölf Punkten zusammen. Trotz einiger philosophischer und medizinischer Einstreuungen (Punkt 10) — Dāwūd ist ja Kommentator der „Seelenkaſide“ des Ibn Sīnā, der er auch eine Nachbildung an die Seite gesetzt hat, und Verfasser auch anderer philosophischer Abhandlungen — gehört das Buch im ganzen in die Gruppe der Belletristik. Es ist das abschließende Werk in dieser Literaturgattung.

Von allen diesen literarischen Produkten, in deren Aufzählung Vollständigkeit nicht beabsichtigt war, wird man dem Buche des Ibn Ḥazm die Palme der Vorzüglichkeit zuerkennen müssen. Es unterscheidet sich von anderen Werken dieser Gattung durch seinen lebensvollen, für Zeit und Heimat des Verfassers aktuellen, modernen Charakter, durch die persönliche Note, die durch das ganze Buch zieht. Es sind nicht die sprichwörtlichen „berühmten Liebespaare“ aus der Vergangenheit, die den Gegenstand seiner Darstellung bilden; wir begegnen hier nicht den Banū 'Udra, oder Kutejjir und 'Azza, Magnūn und Lejla, Ġemil und Butejna und wie diese romantischen Paare sonst heißen, mit ihren Liebesabenteuern und Liebesleiden in Verbindung mit den in bezug auf diese Verhältnisse überlieferten Gedichten. Was Ibn Ḥazm erzählt ist Selbsterlebtes und Selbsterfahrenes. Er selbst und Zeitgenossen, die er zuweilen (nicht jedesmal) mit Namen nennt, Fürsten, Wezire, Gelehrte, Studenten, deren Liebesgeschichten er in reizvoller, an stilistischen Vorzügen kaum zu übertreffender Weise erzählt, sind die Gegenstände seiner Betrachtungen.

Da er vor Abfassung des Werkes nicht als Stubengelehrter weltverborgen gelebt hatte, sondern mitten im vornehmen Leben der Residenzstadt Córdoba stand und mit klugem Auge in alle Sphären des gesellschaftlichen Verkehrs blicken durfte, „gestattet uns — wie P. hervorhebt — dies Buch auch in das intime Leben der spanischen Araber des 11. Jahrhunderts einzudringen, es bietet uns eine Menge genauer Nachrichten über Staatsmänner und Staatsangelegenheiten jener Epoche. In dieser Beziehung wäre es schwer, den ganzen Reichtum des Werkes zu erschöpfen, oder auch nur alle malerischen Einzelheiten auszuwählen. Um diesen Zweck zu erreichen, wäre man versucht das ganze Buch zu übersetzen“ (Einleitung XXVI).

Auch die Dichtungen, die in seine Erzählungen und Betrachtungen

1) Er war blind und erhielt deshalb auch das lakab al-baṣīr oder al-akmah.

2) Brockelmann I, 351.



tungen eingelegt sind, sind nicht aus der alten poetischen Literatur geholt. Mit Ausnahme einiger verschwindend wenigen Zeilen, die er zitiert<sup>1)</sup>, sind sie ausschließlich seine eigenen, durch tatsächliche Situationen hervorgerufenen poetischen Produkte. Außer der feinen psychologischen Analyse und der Kunst, Personen, Sachen und Situationen in reizvoller formvollendeter Weise zu schildern (man sehe z. B. die Beschreibung eines Gartens 93, 13 ff. oder 102, 5 ff. die Schilderung des Mädchens) tritt in diesem Buche, in Form und Stimmung, vorwiegend eben die Begabung des Ibn Ḥazm als Dichter zur Geltung, ein Talent, das sich bereits in seiner Kindheit kundgab und ihn zu ungewöhnlichen poetischen Leistungen befähigte (s. P., XXXIII oben). Er charakterisiert in sehr bescheidener Weise sein Verhältnis zu den Poeten der älteren Generationen („sie haben geerntet, wir halten die Nachlese“, 91 ult.); verzeichnet jedoch gerne auch einmal ein artiges Kompliment, das man seiner poetischen Fähigkeit spendet (107, 7), oder daß man eine seiner Kašiden, wie man diese Ehre ausgezeichneten Dichtungen älterer Zeit zuteil werden ließ, ein individuelles Epitheton verlieh (11, 2), daß ein Verliebter am zweckmäßigsten eines seiner Gedichte benutzt, um seiner Dame den Hof zu machen (28, 8), wie auch eine berühmte Sängerin am Hofe des Muzaḥfar ibn abi ‘Amir für eine schöne Melodie den Text von ihm verfassen läßt (107, 4).

P. hat im X. Abschnitt seiner Einleitung in treffender Weise die poetische Richtung des I. Ḥ., namentlich ihr Verhältnis zu den Manieren der Altertümelnden, sein maßvolles Verhalten gegenüber den Übertreibungen der Schule charakterisiert. Freilich ist dies Maßhalten ein relativer Begriff. So sehr auch I. Ḥ. die phantastische Übertreibung in Allegorien, Vergleichen, Epitheten verurteilt, ist er selbst noch immer arabischer Poet genug, um, wenigstens nach unserm abendländischen Geschmack, nicht gerade immer den Grundsätzen seiner eigenen Kritik gerecht zu werden. Wie aus der Nachschrift des Kopisten der einzigen Handschrift, die die Leidener Bibliothek vom Werke besitzt, ersichtlich ist, hat der Abschreiber (s. P. S. VIII) verkürzende Eingriffe in das ihm vorgelegene poetische Material sich erlaubt, so daß uns zumeist nur Bruchstücke von den in das Buch eingelegten Dichtungen des I. Ḥ. vorliegen, ganz abgesehen davon, daß auch der Dichter selbst von vornherein zum großen Teil nur Fragmente aus seinen Gedichten mitteilt; einmal unterdrückt er sogar ein ganzes Gedicht, das er für eine Gelegenheit bestimmt hatte (122, 14: *تركها*).

Wir können hier nicht den Raum für eine Analyse der dreißig Kapitel des Buches in Anspruch nehmen, in welchen der Verfasser

1) Auch sonstige Literatur zitiert er nicht. Es ist nicht wahrscheinlich, daß mit *سيفر ملوك السودان* 46, 20, in denen I. Ḥ. gelesen hat, ein Buchtitel gemeint sei.

„nous expose la marche naturelle de l'amour, tous ses incidents et ses évolutions tragiques“ (XII, 4). Dieser Aufgabe hat P. in seiner einleitenden Abhandlung (VII—XXXVIII) in genügender Weise entsprochen. Bei der feinen psychologischen Analyse, mit der Ibn Ḥazm auf die Phasen der Liebe und ihre Erscheinungen, 5 ihre Förderungen und Hindernisse eingeht, darf es uns wundern, daß in seiner Nomenklatur der terminus *الْهَوَى الْعُذْرَى* (platonische Liebe)<sup>1)</sup> nicht begegnet, obwohl der Begriff selbst im Buche vielfach vertreten ist. Es ist wohl möglich, daß dieser Mangel mit der Vermeidung der Beziehungen auf Altertümliches 10 motiviert ist, die das Material dieses Werkes kennzeichnet<sup>2)</sup>. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Phrase *الْهَوَى الْعُذْرَى* zur Zeit des Ibn Ḥazm literarisch noch nicht geprägt war; die beigebrachten Belegstellen stammen aus späterer Zeit.

Das Buch ist sehr ergiebig an Ausbeute für die frühe Biographie des Verfassers, für die Kenntnis seines Erziehungsganges 15 (wir erfahren auch die Namen seiner Lehrer: 67, 11; 98, 10; 110, 5; 111, 10; 118, 13), seines Verkehrs an den Höfen der Mächtigen seiner Zeit (66, 18: „ich habe den Teppich von Chalifen getreten und den Versammlungen bei Königen beigewohnt“), für das innere 20 Leben in diesen Kreisen, besonders dem des allgewaltigen Maṣṣūr ibn abi 'Āmir, in dessen Intimitäten uns mancher vertraute Einblick eröffnet wird. Wie Ibn Ḥazm ein feines Gefühl für die psychologische Charakterschilderung der Leute seines Verkehrs bekundet, und im allgemeinen tiefer Menschenkenntnis sich rühmen 25 kann (17, 17), so vernachlässigt er auch seine Selbstbeobachtung nicht. Er rühmt sich besonders zweier ihm angeborener Eigenschaften, von denen er jedoch klagt, daß sie ihm viel Bitternis und sogar Lebensüberdruß verursacht hätten (107, 13 ff.): ausdauernde Treue und Nachsicht gegen erlittene Unbill. Seinen Selbst- 30 ruhm in bezug auf erstere Tugend entschuldigt er mit der aus Koran 93, 11 gefolgerten Erlaubnis dazu (76, 11 ff.), wie denn das dankbare *taḥaddut bil-ni'am* oder *bil-minan* als Rechtfertigung des Selbstruhmes (*Sujūṭī* und *Ša'rānī* sind die bekanntesten

1) s. Dozy, Supplément II, 107 b. *Ta'kwīdī*, *Dīwān* ed. Margoliouth, 154, 3; Buṣṭī, *Burda* V. 9, 'Omar b. al-Fārid, *Tā'ijja* V. 17; vgl. Maṣ'ūdī, *Murūḡ* VII, 351, *Aḡḡnī*, I, 147, 16 (fehlt im Index) *أَمَّا يُهْوَى إِذَا عَشَفَ مِنْ أَنْتَسَبَ بِرَعْدِيَا*.

2) Gelegentlich kann zur Terminologie noch erwähnt werden die Antithese *مَحَبَّة نِكَاح* und *مَحَبَّة بَزَاج*; ersteres bedeutet etwas wie platonische Liebe, die nicht auf eine eheliche Verbindung abzielt; dafür findet man auch *مَحَبَّة إِصْلَاح*. Siehe *Sīrat 'Antar* ed. Šāhīn (in 32 Teilen), VI, 186, XV, 30.



Beispiele) ein Typus der islamischen Literatur geblieben ist<sup>1)</sup> und bis in die jüngste Zeit in den Titeln von ruhmredenden Selbstbiographien markiert wird<sup>2)</sup>. Auch Eifersucht bezeichnet er als eine seiner natürlichen Neigungen (117, 18).

- <sup>5</sup> Für die Kenntnis des Charakters des Ibn Ḥazm kommen auch die sehr wichtigen Bekenntnisse in Betracht, die er seiner ethischen Schrift *al-Achlāk wal-sijar fī mudāwāt al-nufūs* (Kairo, maṭb. al-sa'adat, 1905) 22—29 anvertraut hat; er bekennt sich dort zu Charakterfehlern, die er durch Selbstdisziplinierung  
<sup>10</sup> unterdrückt habe, unter diesen Zorn, Hochmut, Ruhmsucht u. a. m.; andererseits verteidigt er sich gegen falsche Beurteilung, die seinem Charakter von feindlicher Seite widerfuhr. Für seine Leidenschaftlichkeit, Mißmutigkeit und Unduldsamkeit betrachtet er als Ursache einen Tumor an der Milz, den eine schwere Krankheit in ihm zurück-  
<sup>15</sup> gelassen habe (ibid. 77 unten), so wie er (Tauk 17, 6) seine Tränenlosigkeit dem übermäßigen Gebrauch von Weihrauch zuschreibt, der ihm in seiner Jugend als Heilmittel gegen Herzklopfen ärztlich verordnet war. Er klagt über Unbeständigkeit der Freunde und über Nörgeleien, mit denen ihn Unwissende verfolgen; diesen letzteren  
<sup>20</sup> ist er dankbar dafür, daß er durch sie zur Abfassung seiner überaus nützlichen großen Werke angespornt wurde (*Achlāk* 40, 52)<sup>3)</sup>.

- Man kennt aus der Darstellung Dozy's die treue Anhänglichkeit, die Ibn Ḥazm der Dynastie der Omajjaden noch zur Zeit ihrer Krise bezeugte (Geschichte der Mauren in Spanien, II, 208 ff.). Das  
<sup>25</sup> vorliegende Werk bietet spannende Schilderungen der Folgen, die der Zusammenbruch der Dynastie, der Einfall der Berbern in Córdoba und das Emporkommen des Hammüditen (*daulat al-Tālibijja* nennt es I. H. 110, 19 im Gegensatz zu der der Banū Merwān, vgl. 21, 15) für die Wandlung der persönlichen Verhältnisse Ibn  
<sup>30</sup> Ḥazm's hervorriefen (88. 110, 8 ff. u. a. m.). In einem Gedichtchen drückt er seine Hoffnung auf die Wiederherstellung der omajjadischen Herrschaft aus (72, 12). Sein omajjadischer Standpunkt gegenüber gegnerischen Dynastien in Vergangenheit und Gegenwart bekundet sich an mehreren Stellen des vorliegenden Werkes;  
<sup>35</sup> die zu einem Vergleich benutzte Zurückweisung des Gedankens, als unterstützte er die Schī'iten gegen 'Otmān (80, 21); wo er vom Vorzug der blonden Haarfarbe spricht: „seitdem die schwarzen Fahnen erschienen sind, haben die Seelen der Menschen die Gewiß-

1) Vgl. Muhammed. Stud. II, 290. Ibn Ḥaǧar al-Hejtāmī, *Fatāwī ḥadīthijja* 99, 16 *مدح نفسه لاظهار النعمة*.

2) z. B. Journ. asiat. 1899, II, 312; der algierische Scheich Muhammed Abū Rās al-Našrī (1818) gibt seiner Selbstbiographie den Titel: *فتح الأند* *ومتند في التحدث بفضل ربي ونعمته*.

3) Vgl. meinen Artikel Ibn Ḥazm in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v.

heit, daß es keinen Weg zum Rechte gibt“ (27 ult.) — dies ist eine Anspielung auf die Dynastie der ‘Abbāsiden. Eine Verurteilung der theokratischen Berechtigung der ägyptischen Faṭimiden kann darin erblickt werden, daß er bei Erwähnung des Chalifen Mu‘izz und seines Sohnes Ḥākim, diese fürstlichen alḳāb ignoriert und die Herrscher bloß mit ihren Eigennamen nennt, als Nizār b. Ma‘add (nicht Sa’d, wie irrtümlich bei P. XXVIII, 17) und Maṣṣūr b. Nizār (6, 18 ff.). Dadurch sollten sie in ihrer Herrscherwürde herabgesetzt werden.

Trotz des belletristischen Charakters des Buches verleugnet sich darin auch der in theologischen Dingen heimische Gelehrte nicht. Seine Jugenderziehung hatte ja natürlich auch die religiösen Kenntnisse eingeschlossen. Freilich trennt ihn noch ein langer Zeitraum von jener Lebensperiode, in der er das Hauptgewicht seiner Gelehrtentätigkeit auf die theologischen Dinge legte. Das *Tauḥ al-ḥamāma* hat er kurz nach 1024, dem Zusammenbruch seiner politischen Laufbahn, verfaßt; das *Milal*-Werk um 1048 (440 d. H.). „Seit 440 Jahren — sagt er in einem Abschnitt über i‘gāz al-Ḳur‘ān — sind die Leute der Erde ohnmächtig“ den Koran nachzuahmen (Milal III, 21, 3 v. u.; II, 82 penult. gibt er das Datum 450 d. H.).

Er zitiert hier Ḥadīṭe, auch sehr gangbare, in altmodischer Technik mit regelrechten Isnāden, die von seiner unmittelbaren Quelle bis zum Propheten zurückgeleitet sind (100, 14; 115, 13; 117, 19; 127, 16; 128, 2; 131, 1; 136, 22; 144, 8), wohl Früchte seines Verkehrs mit den *شيوخ المحدثين* in Córdoba (111, 11)<sup>1)</sup>; 25

— vgl. *حديثنا عن شيخنا* (23, 3). — Er läßt sich in einen Fikḥ-Exkurs über die Bestrafung der Unzucht ein (129 ff.) und in bezug auf eine dahin gehörige Frage nimmt er gegenüber den herrschenden Ansichten eine selbständige Stellung (131, 21) ein. Ich denke jedoch nicht, daß es bereits hier als Zeichen seiner Hinneigung zur *Zāhirijja* zu betrachten sei, wenn er ein vom Sohne des Stifters dieser Schule in des letzteren Namen propagiertes Ḥadīṭ („Wer aus Liebesgram stirbt, sei als Märtyrer zu betrachten“) <sup>2)</sup> verwendet und in einem begleitenden Gedichtchen noch besonders als von glaubwürdigen, über alle Bemäkelung erhabenen Männern tradierten Spruch anpreist (108, 9—12)<sup>3)</sup>. Der nach seinen späteren theologischen Schriften mit Recht als maß- und rücksichtslos beleumundete Polemiker verrät sich in diesem völlig weltlichen Buche bei ge-

1) 127, 16 gibt er als Datum der Übernahme eines Ḥadīṭ das Jahr 401 an; er zählte damals 17 Jahre.

2) Siehe meine *Zāhiriten* 29, Anm. 6; dort ist *وحي* der Oxforder Handschrift in *وعف* zu korrigieren, wie es auch Subkī, *Tab. Šāf.* (ed. Kairo), II, 45, 10 hat.

3) Das Ḥadīṭ wird von den Kritikern sehr hart angefochten; s. Ibn Kaḏjīm al-Ġauzījja, *al-Ġawāb al-kāfi* 174 ff.

gebener Gelegenheit niemals. Er nimmt Bezug auf Thesen, die im Kalām<sup>1)</sup> geläufig sind (4, 12 ein Accidens kann nicht Substrat eines andern Accidens sein; 7, 7 Verbindung und Trennung; 125, 19 Substanz und Accidens) und erwähnt sogar die andalusischen Mu'taziliten<sup>2)</sup> durchaus nicht in antipathischer Weise (41, 23 ff.). Selbst den Nazzām „ra's al-mu'tazila“ (91, 18; 122, 16) nennt er hier ohne Groll<sup>3)</sup>, freilich in Verbindung mit einer bösen Liebesaffäre, die dem berüchtigten Mu'taziliten zur Abfassung einer Apologie der Trinität (تفصيل التثليث على التوحيد) begeistert haben soll.

- 10 An die Glaubwürdigkeit dieser literarischen Angabe ist nicht zu denken. Die orthodoxe Polemik (z. B. des Baḡdādī, Kitāb al-fark 113 ff.), die alle erdenkliche Schmähung auf das Haupt des verhaßten Nazzām häuft, hätte sich eine so gewichtige Nummer seines Sündenregisters gewiß nicht entgehen lassen (vgl. ZDMG. 65, 354).
- 15 Zu erwähnen ist, daß I. H. bereits hier seine Beschäftigung mit dem Pentateuch fühlen läßt (10, 3), der später Gegenstand seiner strengen Polemik bilden wird; hier zitiert er ihn in ganz objektiver Weise.

I. H. fühlt es wohl, daß es nicht an übelwollenden Fanatikern fehlen werde, die ihm dies weltliche Buch, „mit welchem er seinen gewohnten Weg verlassen habe“, übel nehmen werden. Denen setzt er eine Reihe von Hadīten entgegen, die den Menschen die günstige Beurteilung ihrer Nächsten ans Herz legen. „Schließlich — sagt er — bin ich in meiner Rede kein Scheinheiliger, treibe auch nicht persische (oder fremdländische) Frömmigkeit (ولا أنسك نسكا عجميا)

- 25 — das richtige nusk empfiehlt er 133, 4)<sup>4)</sup>. Wer die gebotenen

1) Physikalisches und Metaphysisches (30, 6 Theorie der Spiegelung; 95, 2 Begriff der Zeit), philosophische Erklärung der Entstehung der Liebe (7; 24, 9 ff.).

2) Über Mu'taziliten in Spanien s. diese Zeitschrift 41, 65, Einleitung zu Le Livre de M. ibn Toumert 67, Miguel Asín Palacios, Abenmasarra y su escuela 137.

3) Es kann nicht unbeobachtet bleiben, daß er in den Milal den Mu'taziliten zwar genug harte Epitheta gibt, sie aber doch im allgemeinen verhältnismäßig schonender behandelt als die Aš'ariten; er schleudert gegen ihre namhaft gemachten Vertreter nicht so beschimpfende Injurien, wie z. B. Milal IV, 27 oben, 215—217; 223—224, gegen Bākillānī. Man vergleiche damit die Darstellung der Thesen der Mu'taziliten ibid. III, 1—187; IV, 192—204.

4) Diese Bezeichnung, die wohl durch die besonders im mittelasiatischen Islam früh entwickelten askotischen Übertreibungen motiviert ist, wurde auf dieselben schon in früher Zeit angewandt. Man erwähnte dem Sa'īd b. al-Musajjab Leute, die das Rezitieren (profaner) Gedichte mißbilligen (vgl. Ibn Sa'd VI, 53, 17 Masrūk b. al-Aḡda' aus Hamadān); dazu macht Sa'īd die Bemerkung: نَسَكُوا نَسْكَاً عَجْمِيّاً (Gāhiz, Bajān I, 88, 13). Jedoch wird vom selben Sa'īd b. al-M. anderswo berichtet, daß er nach Anhörung von Gedichten die istigfar-Formel genau hundertmal, in Fünfergruppen gezählt, zu sprechen pflegte, استغفر الله مائة مرة بعد بالخميس (Kāfi, Amālī III, 114). Für ein ähnliches Beispiel aus späterer Zeit s. ZDMG. 62, 15, 5.



religiösen Pflichten erfüllt, die verbotenen Dinge meidet und in bezug auf seine Mitmenschen des Wohlwollens nicht vergißt<sup>1)</sup>, dem gebührt die Bezeichnung als Rechthandelnden. Mit allem übrigen möge man mich in Ruhe lassen“ (144, penult. ff.). Seine religiöse Stimmung gibt sich an vielen Stellen des Buches (z. B. in den 5 langen Lehrgedichten 138—143) kund; er unterläßt es auch nicht, bei gegebener Gelegenheit ernste religiöse Ermahnung einzustreuen (z. B. 55, 10 ff.). Die Liebe sei vom religiösen Gesichtspunkte aus nicht zu mißbilligen, „denn die Herzen sind in Gottes Hand“ (6, 3).

Da die vorliegende Ausgabe bloß auf eine einzige aus dem 10 Jahre 738/1338 stammende, nicht eben tadellose Handschrift (vgl. z. B. nur die Korruptelen unten zu 37, 17; 86, 9; 143) gegründet werden konnte, war dem Herausgeber oft Veranlassung zur Verbesserung seiner Vorlage gegeben. Er hätte jedoch im Interesse des Verständnisses in der Anwendung von Lesezeichen und Vokalen 15 in den Prosateilen (die Verse sind durchvokalisiert) weniger sparsam vorgehen sollen, als dies in seiner Ausgabe geschehen ist.

Wir lassen hier unsere zum Text gemachten (zum Teil sicher nur für das Verzeichnis 146—150 übersehene Druckfehler betreffende) Bemerkungen folgen. Prof. Snouck Hurgronje war 20 so gefällig, im Laufe unseres brieflichen Meinungsaustausches, für einige Stellen des Buches die Lesarten der Handschrift nachzuweisen; seine Bemerkungen sind in den hier folgenden Notizen (Sn.) benutzt.

2, 5. **أَنَا**. Nach Mitteilung Sn. in Übereinstimmung mit der Handschrift zu lesen: **جَانِبًا**; das Fragezeichen zu tilgen. — 3, 14. 25

**يَتَقَوَّى** lies **يَتَقَرَّى** mit Erleichterung des Hamza aus **يَتَقَرَّ**, führt ein frommes asketisches Leben (= **يَتَنَسَّك** LA. I, 125, 14, Amālī al-Kālī III, 47 penult.) „Wer nicht recht ritterlich ist, wird auch nicht recht fromm sein können“. Vgl. Balawī, Alif-bā, II, 154, 18:

**وَلِذَلِكَ قَالُوا مَنْ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَتَقَرَّ**, wobei die Bedeutung 30 der *futuwwa* bei den islamischen Mystikern zu vergleichen ist; darüber zuletzt R. Hartmann, Al-Ḳuschairi's Darstellung des Ṣūfismus (Berlin 1914, = Jacob-Tschudi, Türkische Bibliothek, 18. Bd.) 44 ff.

— 4, 17. **النَّجْوَى** lies **الْحَجْوَى**. — 5, 4. **لَتَقْضِيَنَاهُ** lies **لَتَقْضِيَنَاهُ**, wir würden es erschöpfend behandeln. — 9, 16. **بِرِّي** lies **بِرِّي**. 35

11, 10. **وَالْحَيْلَةُ الْمَخْلُوقَةُ** lies **وَالْحَيْلَةُ** Naturanlage. — 12, 17.

**كَلْبِدَر** lies **كَلْبِدَر**. — 13, 8. **عَنْبَر** lies **عَنْبَر**. — 15, 2. **يَحُون** lies **يَحُون**.

1) Diese Phrase ist aus Koran 2, 238 **وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ** entlehnt.

21, 3. Das eine der beiden الوجيف wird in الرجيف zu ver-  
ändern sein. — 13. اخذت. — 15. رباح lies رباح. —  
المنبيقة (Handschrift المنبيقة Sn.) lies المنبيقة. — 17. وراعى lies وراعى. —  
22, 20. المكاييد. — 24. وتمادى lies وتمادى. — 23, 6. وجمال بين  
5 وجمال بين الغمير korrigiert Sn. mit Verweisung auf LA. XX, 191, 5  
v. u. (قولهم في المثل قد حيل بين الغمير والنزوان). —  
وجمال بين الغمير. — 24, 5. نفادها lies نفادها. — 6. عزاز lies ohne Tešdid.  
— 12. تحله lies تحله, lasse sich nicht auf ihn herab. — برج lies  
— 25, 3. يقوى lies يقوى. — 26, 7. يقولون lies يقولون.  
10 — 29, 19. الفرج lies الفرج. — 30, 6. معتمدة lies معتمدة. — 7.  
مصقولا lies مصقولا.

31, 17. آتى lies آتى. — 32, 11. اغفله lies اغفله. — 17. وباداة  
lies وباداة. — 21. والسراقفة lies والسراقفة, Schwarzkünstlerin? —  
22. والمستخفة (so auch deutlich in der Handschrift) ist hier unver-  
15 ständlich. — Auch 37, 17 فاشكالها . . . . . بغير sind Korruptele, um  
deren Heilung ich mich erfolglos bemüht habe. — 22. بيد lies  
بيد. — 38, 2. بيته lies بيته. — 39, 13. نقد lies نقد.

41, 2. من ربح بالمكان lies مريض ständiger Aufenthaltsort; —  
لها. — 3. وياها lies وياها (LA. IX, 11, 6). — 8. مسلم lies مسلمة. — 17, Anm. 2 ist die La. der Hand-  
20 schrift. — 45, 6. الطنين lies الطنين. — 16.  
التهوى lies التهوى. — 47, 1. يتقبل lies يتقبل der Bart sproßt. —  
10. والضمآن والخرّب lies والضمآن والخرّب. — 19. والبرج lies والبرج.  
beide werden zusammen genannt in einem Vers des Ġerīr (bei Jākūt,  
25 II, 261, 14), der dem Ibn Ḥazm hier vorgeschwebt zu haben scheint;  
vgl. Schol. Naḳā'id ed. Bevan, nr. 34 v. 4. — 48, 2. كالاسم. —  
20. ربيعة ثرى. Das Hamza der handschriftlichen La. ربيعة bietet

die Handhabe zur Vermutung des richtigen Textes (mit einer kleinen, jedoch nicht ungewöhnlichen metrischen Freiheit): رَتِمًا يَرَى: als hätte er in seinem Herzen einen (dienstbaren) Dämon, der ihn sehen läßt. (In den Corrigendis z. St. soll es wohl heißen: رَيْمَةً).

— 49, 10. طَرِيف lies طَرِيف.

5

51 ult. وَيَضْرُكُ lies وَيَضْرُكُ. — 52, 9. Vgl. das Ḥadīṭ im Muwaṭṭa' IV, 22, 8. — 53, 18. الْهَزْلُ lies الْهَزْلُ. — 54, 1. كَمُولٍ. — 58, 2. تَلْمُزًا. — 17. يُؤَذَى lies يُؤَذَى. — 9. مَصْلِيد. — 8. حَقَرٌ lies حَقَرٌ. — 60, 1. رَدَالَةٌ lies رَدَالَةٌ. (vgl. 2, 6). — 59, 8. تَلْدَدًا. — 1. لَمْعًا لِمَقَاتِلِ lies لَمْعًا لِمَقَاتِلِ.

10

62, 1. عَوَى lies عَوَى. — 65, 1. يَكْدَرُ lies يَكْدَرُ. — 66, 14. نَقْصٌ, وَخْتَمًا lies وَخْتَمًا. — 16. مُحْفِيًا lies مُحْفِيًا. — 19. وَبَرَاءَتِهِ Hand- schrift richtig وَبَرَاءَتِهِ (Sn.). — 24. وَبَنَى lies وَبَنَى. — 68, 1. Das die Zeile beginnende و zu streichen; — 16. 15 وَرَائِدٌ lies وَرَائِدٌ. — 21. يَبْهَجِرُ lies يَبْهَجِرُ. — 18. يَعْذُوهُ lies يَعْذُوهُ. — 12. اِخَاءٌ lies اِخَاءٌ. — 70, 7. نَقِيفٌ lies نَقِيفٌ. — 69, 12. اِخْلُو lies اِخْلُو.

72, 12. بِالْاِحْتِمَالِ lies بِالْاِحْتِمَالِ. — 73, 7. خَبِيثٌ. — 9. وَصْفَانَهُ. — 19. قَوَى lies قَوَى. — 22. وَالْاِثْنَانِ lies وَالْاِثْنَانِ. — 75, 12. الْاِثْنَانِ lies الْاِثْنَانِ. — 18. خَتَمَهَا. — 76, 4. حَمَلَهُ lies حَمَلَهُ. — 14. حَطًّا lies حَطًّا. — 9. حَمَلَهُ. — 79, 4. رِمَانِي lies رِمَانِي. — 21. يُوَقَّتُ lies يُوَقَّتُ. — 80, 21. رِمَانِي lies رِمَانِي.

82 ult. لَعَلَّهُ lies لَعَلَّهُ. — 83, 16. لَيْوَمَ..... حَسَدٌ..... der Tag der Vereinigung ist dem Tag der Trennung ein Neider. — 84, 16. حَضِيمَتٌ. — 85, 1. يَغْنَى lies يَغْنَى. — 25 وَعَلَيْهِ. — 9. اَبَا اَنَا عَذْرَاهَا. — 4. اِغْتَمَدَتْه lies اِغْتَمَدَتْه. — 86, 9. لا نُه fügt sich nicht in den Zusammenhang; ich habe, dem Paralle-



- lismus mit dem vorhergehenden und darauf folgenden entsprechend an die, freilich etwas radikale Emendation **وَعِلَّةٌ لِّأَلِيمٍ** (eine Ursache für seinen Schmerz) gedacht. Ein gedankenloser Abschreiber mag durch das folgende **حَجَّةٌ** zu jener Verlesung gebracht worden sein.
- 5 — 18. **صَافٍ** lies **صَافٍ**. — 19. **يَسْتَعْمَلُ** lies **يَسْتَعْمَلُ** (vgl. Z. 24).  
— 90, 23. **جَفَا** lies **جَفَا**.
- 95, 2. **اسْمُ مَوْضُوعٍ** lies **اسْمُ مَوْضُوعٍ**. — 6. **يَخْطئه** lies **يَخْطئه**.  
— 97, 19. **مَنْحَى** lies **مَنْحَى**. — 100 ult. **لِتَنْقِيلِ** lies **لِتَنْقِيلِ** (vgl. 20, 19; 49, 7; 55, 8. 7).
- 10 104, 20. **ضَرْبَاتِهِ** lies **ضَرْبَاتِهِ**. — 107, 17. **تَعْرِفَ** lies **تَعْرِفَ**. —  
**عَزَائِيهَا** lies **عَزَائِيهَا**. — 110, 8. **تَرْبَتَهُ** lies **تَرْبَتَهُ**.  
117, 2. **مِنْ** lies **مِنْ**. — 118, 3. **فَرْجٍ** lies **فَرْجٍ**. — 11. **وَشَرَّةٍ** lies  
**وَشَرَّةٍ**. — 119, 4. **أَخْطَى** lies **أَخْطَى**. — 120, 20. **جَبَّارٍ** lies beide-  
mal **جَبَّارٍ**.
- 15 122, 10. **التَّوَلَّى** lies **التَّوَلَّى**. — 125, 11. **السَّخَائِمِ** lies **السَّخَائِمِ**.  
— 13. **وَعَزَائِمِ** lies **وَعَزَائِمِ**. — 126, 2. **وَأَفْطَحَ** lies **وَأَفْطَحَ**. — 3. 4.  
**الدَّخُولِ وَالتَّارَاتِ** lies **الدَّخُولِ وَالتَّارَاتِ**. — 20—23. In den Anmer-  
kungen ist die Angabe der Koranstellen, die der Herausgeber sonst  
immer beibringt, nachzutragen: 58, 8; 57, 6; 4, 107; 6, 73 u. ö.
- 20 — 127, 1. **المَسْحَفِ** lies **المَسْحَفِ**. — 10. **العَجْرِ** lies **العَجْرِ**. — 128, 22.  
**مُلْحِدٌ أَنْ** lies **مُلْحِدٌ أَنْ**. — 129, 5. **الْعَدْلِ** lies **الْعَدْلِ**; die Ver-  
schärfung des **ḥadd** ist auf **Ḥadīṭ** gegründet, da im Koran für  
Unzucht nicht Steinigungsstrafe, sondern mildere Ahndung bestimmt  
ist. — 130, 17. Für **وَلَا** erwartet man **أَوْ** (Sn.).
- 25 131, 11. **فَتَبَارَكَ** lies **فَتَبَارَكَ**. — 23. **الْفَرَبِيُّ** lies **الْفَرَبِيُّ**  
(Muḥammed b. Jūnus) ein unmittelbarer Tradent des Buchārī-Textes  
(st. 320 d. H.), auf den die meisten Isnāde für das **Ṣaḥīḥ** des B.  
zurückgehen (vgl. Mohammed ben Cheneb in *Recueil de mémoires  
et de textes* [Alger 1905] 114 f.). Seine von der Vulgata des B.

abweichenden Lesarten sind in den Kommentaren aufbewahrt. — Das vorhergehende *عن البخارى* ist zu streichen. — 132, 8. *رجمه* lies *رجم*. — 23. *فَقَدَّ* lies *فَقَدَّ* *مُحِبًّا* milcharme. — 133, 5. 7. *فَقَدَّ* lies *فَقَدَّ*. — 8. *اشْتَبَهُوا* lies *اشْتَبَهُوا*. — 138, 18. *لَوَى* ist ohne Zweifel korrupt. — 139, 7. *يَجِدُ* lies *يَجِدُ*.

5

141, 7. *فَأَوْبَعَتْ فِي ظُلُمَاءٍ* lies *فَأَوْبَعَتْ فِي ظُلُمَاءٍ* (das letzte Wort ist in stat. abs. zu fassen). — 142, 3. *لَمْ تَبِعِ الصِّغَارُ* lies *لَمْ تَبِعِ* *الصِّغَارُ* *لَمْ تَبِعِ*. — 22. *خَوَارِهَا* lies *خَوَارِهَا*. — 23. *قَدَارِهَا* lies *قَدَارِهَا* Name des Mannes, der das Kamel tötete. — 25. *الْأَنُوقِ* lies *الْأَنُوقِ* der Feuerofen, in den Nimrod den Abraham werfen ließ. — 143, 2. 10 *وَيَسَارِهَا* kann trotz des graphischen Abstandes nur *وَيَسَارِهَا* sein (Gegensatz zu *تَعْسِيرِهَا*). — 4. *مَنَارِهَا* lies *مَنَارِهَا*. — 5. *يُخَلِّ مَعَارِهَا* lies vielleicht *يُخَلِّ شِعَارِهَا*. — 6. *مَدَارِهَا* lies *مَدَارِهَا* (was allein zu *قُطْبِ* gehören kann), ist in Anbetracht der großen Entfernung des Reimwortes in 142, 17 nicht als *īṭā* zu bemängeln. — 12. *السَّقَارِ* 15 lies *الْأَشْقَارِ*. — 19. *غَدَائِدِ* lies *غَدَائِدِ*.

P. hat dem Texte außer der bereits öfters erwähnten Einleitung einen Index der im Werke enthaltenen poetischen Stücke (151—160), sowie auch einen die Einleitung ergänzenden Personen- und Realindex angefügt. Er gedenkt der Poesie des Ibn Hazm 20 eine spezielle Studie zu widmen (XXXII unten), deren baldiges Erscheinen gewiß jedem willkommen sein wird, der das „Halsband der Taube“ mit Interesse gelesen hat.

Budapest, Januar 1915.

I. Goldziher.